



TITLE:

# ティリッヒとロマン主義考察

AUTHOR(S):

川桐, 信彦

---

CITATION:

川桐, 信彦. ティリッヒとロマン主義考察. ティリッヒ研究 2006, 10: 17-32

ISSUE DATE:

2006-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57646>

RIGHT:

## ティリッヒのロマン主義考察

川 桐 信 彦

### は じ め に

表現主義なる芸術思潮に共感したティリッヒが、表現主義の源流たるロマン主義をいかに考察・分析したかを探る作業は、ティリッヒの芸術理解を知る上で残された、そして必要な作業である。同時に、近代芸術の展開に、ロマン主義との関連は不可欠な要素であり、ティリッヒがいかなるロマン主義認識を示しているかを確認するのは重要である。ティリッヒのまとめたロマン主義考察として1932年の『プロテスタンティズムと政治的ロマン主義』<sup>(1)</sup>、1933年の『社会主義的決断』、1952年の『存在への勇気』、および1968年の『キリスト教思想史』などがあり、これらの著作からティリッヒの「状況判断」の主要な部分としてその「ロマン主義」を検証したい。本論は1「芸術の自律性とロマン主義」、2「デモーニッシュなもの」、3「政治的ロマン主義の本質」で構成される。

### 1 芸術の自律性とロマン主義

ティリッヒは「ロマン主義の本質」(Tillich[1968], pp.372-386)の中で、ロマン主義の特徴を明示するために、先ずクザーヌスを通して「無限と有限との関係」を論じる。それによってティリッヒは、有限な全てのものの中に無限が現在し、有限が潜在性として無限の中に含まれるというクザーヌスの中心的な考え方を示している。これによって、ロマン主義と宗教との関連が強く意識される。つまり、神が世界の中に展開し、神の中に世界が含まれ、神的なものが万物の中心であると共に周辺であり、神は万物を超越するが万物の中に中心として存在し、万物は神から隔たっていると共に、神は万物の中にあるというクザーヌスの神論が確認されるからである。これは近代精神の究極的な関心、すなわち、神と世界の問題を解釈する根本的な原理である。ティリッヒは、「これは、有限が有限であるのみならず、ある次元では無限であり、神的なものをその中心および根拠として有することを意味する」(ibid., p.374)と論述する。これがロマン主義の第一原理であって、ティリッヒは有限と無限との間にあるこの関係の原理に、ロマン主義が依拠すると指摘している。ここにロマン主義と現実とが、信仰を介して「信

仰的現実主義」という観点で結び付けられる根拠がある。このロマン主義の第一原理こそ、有限なる人間の無限への関与を、精神において、すなわち宗教と芸術創造において可能とするものである。ロマン主義の宗教との関連のみならず、芸術との関連が、ここで強く認識される。

次にティリッヒは、自然における無限者という思想はゲーテにも存在するが、ゲーテのそれは無限と有限のバランスの中に存在し、これが古典主義的態度<sup>(2)</sup>であったと指摘している。そして、ティリッヒは、古典主義の次にロマン主義が出現し、ロマン主義は、全ての有限な形式を超える無限者の動的な力によって、「無限と有限の古典主義的なバランスを突破した」(ibid., p.376)と論述する。ティリッヒが摘出する今日の精神的状況に関わるロマン主義の諸特質は、以下の通りである。

第一に、ロマン主義が「想像力の哲学」であることをティリッヒは指摘するが、全ての形式を突き破るロマン主義的な、動的な力、社会構造を超え出る力は、想像力によってもたらされる。古典主義に先行して啓蒙主義が現われ、一般の知的運動であったシュトルム・ウント・ドランクが出現し、これらの段階を経て古典主義が出現する。そして、この古典主義的バランスを打ち破ったロマン主義の特徴の一つは、自我が有する創造的な自由である。人間の思惟は動的であり、自己を「いかなる所与の形式に縛り付けることも欲しない」(ibid., p.377)のである。ロマン主義が強調する想像力と自由の中に、有限に対する無限の勝利のもう一つの帰結が見られるが、この無限は、垂直的な次元におけるものではなく、水平次元へと進む動的な力だと、ティリッヒは指摘する<sup>(3)</sup>。「文化が人間的創造性であり、この創造性は水平的次元において無限であるというのは、フィヒテ的、ロマン主義的要素である」(ibid.)と、ティリッヒは論述する。無限と有限の古典主義的バランスを突破し、全ての形式を突破するロマン主義的、すなわち動的で社会構造を超出する力というものが想像力によってもたらされるとする点に、ロマン主義が近代社会に占めた文化形成、社会形成の原動力であったことが示される。ロマン主義が強調する想像力と自由という思想の背景にフィヒテの自我の絶対性と能動性の哲学が内在するのは言うまでもない。無限と有限のバランスが突破されているのは、ロマン主義的に水平的次元へとバランスが突き破られているが故に、歴史の理解全体がロマン主義と関係することをティリッヒは強調する。創造性が水平的次元において無限であり、且つ「どこへ」という情熱が付帯されていることこそ、ロマン主義が実存主義の源流とみなされるもう一つの根拠である。以上は有限と無限の古典主義的バランスを突破したロマン主義のエネルギーを確認する論述である。

第二に、ティリッヒは特に「ロマン主義における感情的、審美的要素」を取り上げる。ロマン主義が啓蒙主義に対立するものであることは、ティリッヒも是認するが、啓蒙主義に感情が欠けているわけではないとしながら、それは主観的、感傷的感情であるという指摘を行っている。仮に無限者が有限なるもの全ての中にあるなら、有限者における無限者の認識は直観的で

あり、そのことは完全な神秘主義もしくは自然的神秘主義を意味し、神秘的直観は感情から引き離されてはいない。つまり、ロマン主義が感情を直観行為そのものに取り入れることで感情を客観化する点をティリッヒも指摘する (ibid., p.378)。すなわち、感情的要素<sup>(4)</sup>と認識的要素とが有限者における無限者の直観において結合されているのは、創造的エロスにおいてであることをティリッヒは強調する (ibid.)。これはロマン主義芸術の主要な原理、あるいはロマン主義芸術の神秘的性格を端的に示す表現である。それはまたロマン主義の「宗教性」を含意する。

第三に、ティリッヒは、「ロマン主義は、美的カテゴリーを通じて世界を見る」(ibid.) と言い、それはカントの『判断力批判』が、理論理性と実践理性を統一する原理を、實在の美的直観の中に見出したことに由来すると説明している。理論的なものは分析し、道徳的なものは常に命令する。自然の中に道徳的命令の要素を満たし、自然のさらなる科学的分析を超えるようなものがあるかという問いに対し、カントは、自然においては有機的なものの中に、文化の領域においては美的なものの中に、統一的原理を発見するとしたが、この『判断力批判』こそが、ロマン主義を支えた中心的思想であった。このロマン主義哲学が美的直観を宗教に代置し、芸術が宗教それ自体であるとするのはロマン主義的伝統である。ロマン主義的宗教性の特徴が、ここに見られる。

第四に、ロマン主義の「中世趣味」<sup>(5)</sup>について、ティリッヒは「過去に対する新しい関係を生み出す可能性を与えた」と見ている。ロマン主義の有限者における無限者の現在 (presence) という思想がその背後にあるが、これは過去が多かれ少なかれ迷信にとらわれていたとする啓蒙主義に対立する考えである。つまりロマン主義は「無限者は生の表現形式 (expressive forms) とその偉大な象徴を通して過去の時期においても現在した」(ibid., p.380) が故に、過去は啓示的性格を有し、歴史的過去を真剣に受け取る態度を示したのである。ロマン主義を特徴付ける歴史主義なるものも、この過去に対する新しい態度に起因していた。過去の中に無限者が現在し、無限者は中世でもギリシャでも自己を啓示したとするロマン主義にとって、理性の時代と共に新しいものが始まるのは空想にすぎない。「かくてロマン主義者たちは、文化の再建のために中世に帰ろうとした」(ibid.) というのが、ティリッヒの指摘である。中世は有機体的時代を形成していたのである。

第五に、ティリッヒは「権威の再建」(re-establishment of authority) という理念が、ロマン主義の強力な要素であるとし、これがアメリカの革命やフランス革命といった民主主義的傾向に対する反動として現われたと指摘する。ロマン主義は中世と、その有機体的構造への回帰であると言う時、この有機体的構造が常に「階層的構造」(hierarchical structure) と同一であることが認識されなければならない。ティリッヒは、有機体的なものは概して階層的性格を持ち、有機体としての人間も階層的に構成され、中心にある自我は、万物を方向付ける階層的

構造の頂点であると説明する。反動的特質がドイツ・ロマン主義にもフランス・ロマン主義にも見られ、シャルル・ド・ゴールのような政治家は、ロマン主義的伝統と階層的に支配されている有機体への欲求を理解することで、その政治的体質が把握できる。

第六に、ティリッヒはロマン主義における「深みの次元」を次のように説明する。まず、ロマン主義には二つの時期<sup>(6)</sup>があって、ロマン主義の第一期は、有限者における無限者の現在が強調され、シュライエルマッハーと初期シェリングは、この第一期に属している。第二期は「深みの次元」の発見の時期で、後期シェリングとキルケゴールがこの時期に相当し、無限者が神的なものの次元としてのみならず、デモーニッシュなもの次元としても把握された。20世紀実存主義もこの第二期に前もって形成されていた。20世紀実存主義は、キルケゴールのみならず、後期シェリングにも負っている。そして人間の状況における暗黒面が顕わとなり、無意識的なものの概念が重要となる。この概念はフロイトのみならず、ヤコブ・ベーメやフランク・パーターにも間接的に見出され、さらにシェリングが、自然哲学全体を、無意識的な原理と意識的な原理との衝突として構成したことが重要だとティリッヒは強調する。そしてデカルト的な意識の哲学に対して、無意識的なものの本来の発見者であり、哲学的な言葉で表現したのが第二期ロマン主義であったとしている。ロマン主義は人間の魂のデモーニッシュな深みを顕わにし、有限者における無限者の現在が定式化された後に、有限者におけるデモーニッシュなものの現在を明らかにしたのである。つまり、カントにおける良い原理と悪い原理との闘争は、神的なものとデモーニッシュなものとの闘争となったのである。20世紀のラディカルなデモーニッシュなものの噴出は、19世紀にすでに潜在していたと考えられる。

第七としては、「個性」の問題が抽出される。ロマン主義によって、「個性」や「個人主義」<sup>(7)</sup>が前面に踊り出るが、この新しい「個性」の根拠は、中世や啓蒙主義の両者の特質を含むものである。個性とは、むしろ一回的で、比較を絶したものであり、ティリッヒの言葉を借りれば、「限りなく意味を含む存在の根底の表現」として理解され、「自己の独自性の肯定、自己の個性の要求を満たすこと、これが正しい存在への勇気(あるいは生きる勇気)である」(Tillich[1952b], p.195)ということになる。このように個性が有する独自性とその創造的可能性を重視したのがロマン主義である。それが豊富な芸術作品を生み出すエネルギーとして肯定されるが、そのアイロニカルな結果として、かえって個性概念を空虚なものにし、個人が真剣に何かに参与する意志を失わせたこととティリッヒは批判する(ibid., p.195)。F.シュレーゲルにおいても個人であろうとする存在への勇気を無視する結果を生じたが、こうした自己肯定の空虚さの反動として集団的なものに回帰しようとする欲求も生み出している。シュレーゲルや19世紀のラディカルな個人主義者たちが数多くカトリシズムに復帰したことをティリッヒは例証している<sup>(8)</sup>。

この集団主義は、過去の集団主義的なものへの関心を覚醒させ、「有機体的社会」への関心を強めた。有機体とは個別化(individualization)と参与(participation)との均衡ある結合の

象徴とされてきたとティリッヒは説明する (ibid., pp.195-196)。19 世紀初頭においては、この象徴の歴史的役割が均衡ある結合の表現より、一方の極である集団主義への憧憬を表現するものとなり、それが「新しい中世」の再建という動向を示した。いわゆる中世趣味の源泉がそこにあった。ロマン主義は個人として生きる勇気のラディカルな形態と、全体の部分として生きる勇気のラディカルな形態への矛盾した願望を生じた。今日では、この「個人であろうとする勇気」が、ボヘミアニズムに継承されている。ボヘミアニズムは、体制化したブルジョア社会や、その社会体制に順応する一般的生き方への挑戦である。そして、このボヘミアニズムとロマン主義の残滓が、今日の実存主義に多大の影響を与えたのである。そして自然主義がロマンティッシュなものであり、実存主義やボヘミアニズムと融合するのは、「自然的なものの構造における個人主義的な極が、そこに明白に出ている場合だけである」(ibid.)とティリッヒは論述する。このようにロマンティッシュな自然主義とは、主意主義の形態における自然主義を指す。そうした意味からティリッヒは、ニーチェはロマンティッシュな自然主義者であり、実存主義的な存在への勇気の実験者の一人であるとしている (ibid.)。ティリッヒは類型や様式によって独自の歴史観を形成するのみならず、それらによって時代を批判しブルジョア精神を糾弾する。

もし自然が無意識的な意志によって作られた創造的表現であり、「力への意志」の対象化されたものであるなら、その意志の中心にある個的な自己〔複数〕は、全体の運動にとって決定的なものとなる。ロマン主義は、個的な自己を個的な自己として肯定する自己肯定という性格を有し、個人が大宇宙を限りない意味を含みながら代表する小宇宙であるとして認識し、これを肯定することで、運命の不安といったものが克服されるとティリッヒは論述する。自己を小宇宙と認識することから、芸術家は作品に対する積極性を持ち得るし、ロマン主義的作家や画家は、そうした個々の小宇宙を提示しようと意志したのである。以上がロマン主義の概要であるが、特に第六の「深みの次元」に、われわれは宗教性とロマン主義の密接な関連を読み取ることができる。そして、ロマン主義は宗教と共に一層芸術の内実との関連で精神的状況との強い絆を意識させる。

## 2 デモーニッシュなもの

ロマン主義の特質の一つとして忘れてならないのが「デモーニッシュなもの」である。われわれの創造力の源泉あるいは創造するエネルギーの一要素として、ティリッヒは「デモーニッシュなもの」を挙げる。単に破壊の原理ではなく、一定の創造性と結びつくのが「デモーニッシュなもの」である。前期ティリッヒ (第一次世界大戦～1933) において「デモーニッシュなもの」という概念は、特に前期□ (第一次世界大戦～1925) から前期□ (1926～1933) への思

想的発展を理解するのに重要な概念とされる。この概念は 1926 年の『デモーニッシュなもの』『組織神学のためのデモーニッシュなものの概念とその意味』において論述されている。「サタン的なもの」が完全に破壊の力で存在形態を持たぬものであるのに対し、「デモーニッシュなもの」は創造力と破壊力の緊張、すなわち存在形態を持つものとして区別される。また神学的議論には、宇宙の三層というイメージがある。＜神＞と神的な存在者が住む天と、その反対のデモーニッシュな領域、そしてその間の人間が住む地上である。これに対してティリッヒは、概念的な方法でこの三層を論じる時は、三つの領域があるのではなく、一つの領域、人間的領域であるとする。人間的領域とは、われわれが生きている宇宙の領域、われわれ自身とわれわれの世界の領域である。この領域には様々な次元があり、これらの次元の一つが神的次元かデモーニッシュな次元かのどちらかである。この一つの領域において神的なものとデモーニッシュなものが戦っている。デモーニッシュなものは多義的で創造的であると共に破壊的である。デモーニッシュなものは創造的なものの基盤だが、現れる方法において破壊的になる。デモーニッシュなものは生の構造であり、敵意、残酷さ、攻撃性、不安などもこの構造の諸要素であると、ティリッヒは考える（Tillich[1925a], S.145-150）。

現代芸術が顕わにするのも、そのことである。ティリッヒにおけるデモーニッシュなものの概念は、創造的であり同時に破壊的であるという人間存在の二重性<sup>(9)</sup>を強調する議論へと展開する。そして、われわれは、人間的創造性が示す「デモーニッシュなもの」の多くの事例を認識できる。19 世紀末から 20 世紀にかけての戯曲作品の多くが、人間のデモーニッシュな部分を暴露する。テネシー・ウィリアムズの『欲望という名の電車』は、人の欲望と暴力、老衰と人間的感情の動揺などを浮き彫りにし、それらの「現実」と人の深奥に内在する「デモーニッシュなもの」を感得させる。また現代の多くの映像作品が、犯罪や暴力という刺激的、劇的シチュエーションの描写に満ち、それらが日常性に存在する倦怠を救済する役割を果たす諸例を提示する。「デモーニッシュなもの」が、一部の創造のエネルギーとなり、創造の契機であることが、これらの諸作品から検証可能である。「デモーニッシュなもの」の概念をさらに深く理解する上で具体的に歴史的宗教画として著名な諸作品を例証しつつ、ティリッヒは以下のような見解を示している。これは 1956 年のドルー神学校における「芸術におけるデモーニッシュなもの」と題する講義に基づくものである。ティリッヒは先ず、神話とデモーニッシュなものの概念との区別が明白になされる必要があると主張する。さもなければ、この概念全体が原始的神話に逆戻りする危険があると指摘している。確かに、現実の視覚芸術はデモーニッシュなものと関係する神話的イメージを取り扱う。そしてティリッヒは、人間的な領域がただ一つ存在し、この領域に様々な次元があって、その一つが神的次元かデモーニッシュな次元かのいずれかであると主張する。この一つの領域で神的なものとデモーニッシュなものが相互に闘争していると、ティリッヒは見ている。ティリッヒはまた、ルネサンスからバロックへの移行期に

あったミケランジェロの《最後の審判》には、デモーニッシュな力に捕らえられた人間が、地獄に落ちた状態で描かれていると指摘する。そして、デモーニッシュな力と人間としての存在者とは区別がつかない。また地獄へ人間を投げ落とすキリストが、デモーニッシュなものそのものだという見解を示す。さらに、ヤン・ファン・エイクの《最後の審判》では、神的なものとデモーニッシュなものの両方が人間という像に具現されて描かれていると指摘する。そして、人の想像力が地獄図を描き得る点に注目する。また、ゴヤの《戦争の惨禍》は、フランス人によるスペイン人の大量殺戮という戦争の残虐性が主題で、戦争というデモーニッシュな構造の強力な表現である。ここでティリッヒは、人間において神的なものとデモーニッシュなものと具現されていること、デモーニッシュなものは創造的であると共に破壊的であることを示そうとする。デモーニッシュなものは、あらゆる創造的なものの基盤だが、それが現れる方法において破壊的になる。そして、デモーニッシュなものは創造的なもの、肯定的なもの、神的なものに依存するとしている。決定的なことは、デモーニッシュなものを表現するために、芸術家は人間的なもの、あるいは動物のデフォルメされた形態によって創られた善性を示さなければならないということである。これは、デモーニッシュなものが創造されたものとその善性とのデフォルメであることを意味すると、ティリッヒは強調する。

芸術の世界では、誘惑は美しいものから来るとされ、詩や小説や絵画の主題に「美の誘惑」が数多く表現された。同時に、否定的なものの魅力を強調する傾向を示した。天国は退屈で悪の世界は魅力的であることが開示された。ティリッヒもまた、生の表層にある善や規制された生の退屈さを克服するため、想像力においてデモーニッシュなものの魅力を必要とすることを認識している。

一方、ロマン主義は、極端な科学主義、合理主義により、幻想や夢や非合理的な神秘の世界が消滅することに対する抵抗から生じたものである。ロマン主義は空間的、時間的制約を脱却して、より広い世界への飛躍を精神的に可能なものにす芸術的意志であり、芸術のみならず政治的、思想的世界にもその影響力を拡大してきた。ロマン主義者が重視したのは、古典主義的概念統一よりも、実存的により深く、より広い意味での全的なものだと言えよう。したがって、客体と同様に自己省察を際限なく反復し、自己が有する創造力や創造性を吟味した。創造性においては何らかの他律性を排除し、全面的に自己自身によるものを極限まで追求してきたのである。

自律、他律、神律という精神の三つの態度は、文化の中での人間の合理性や創造性を多彩なものにする。文化の自律的形式、他律的そして神律的形式が創り出され、これら三つの態度は美的行為の中で弁証法的運動を支配する。芸術の様式もまた、これら三つの態度の弁証法的作用により決定される。芸術は直接的に自律の支配下にあると言えよう(Tillich[1926b], S.279)。芸術家はその創造行為で、現実との対峙あるいは受容的出会いにより生じるもの以外のいかな



る現実解釈を強制されることもない。自律的芸術の特徴は、まさにこのことであり、芸術家は  
その自由な解釈によって創作行為を行う。これがロマン主義的創造性の基盤である。

### 3 政治的ロマン主義の本質

以上のように、近・現代の芸術における三つの主要な思潮、すなわちロマン主義、表現主義、  
実存主義のうち、ロマン主義について、ティリッヒはかなり詳細な論述を展開している。さら  
にティリッヒは、その政治論、特に 1932 年の「プロテスタンティズムと政治的ロマン主義」  
及び 1933 年の『社会主義的決断』において、いわゆる政治的ロマン主義という概念の考察を  
すすめている。これらの政治論の中で、ロマン主義がどのように位置づけられているか、そし  
て、その理由を検討することにより、ティリッヒのロマン主義解釈の性格をより深く認識でき  
ると考える。

ティリッヒは『社会主義的決断』の緒論において、いわゆる政治意識について論述している。  
ティリッヒは当時、ドイツ社会主義の致命的欠陥の根拠を探る目的でこの論文に着手したが、  
「政治思想の根拠は、人間そのもののうちに求められるべきだ」(Tillich[1933], S.288)という  
問題意識から出発する。人の本性や力の概念なしに政治思想の根幹を問うことはできないとす  
るこの姿勢から、「人間観なくしていかなる政治論も成立しない」(ibid., S.289)という信念が  
ティリッヒの内面に芽生える。そして、その独自の人間観が展開される。すなわち、人には自  
己のうちにとどまろうとする面とともに、自己を越え自己を反省的に認識しようとする二つの  
側面がある。つまり、自意識を所有するが故に、人は自己において二重の存在だという認識で  
ある。政治思想は、人間全体から生まれ、存在と意識の不可分な統一に根を張っているとする  
思想がそこに見られる。ここに政治論とロマン主義との関連が強調される。

さらにティリッヒは、ハイデガーの「投げ出された存在」(Geworfensein)という言葉を引き  
用いて、人は自分が自分に由来するのではない、あるいは、人は自分自身ではない起源を持つ  
という意識について説明する(ibid., S.290)。人は自己を知り、自己以外の人を知り、人以外  
の事物を知ろうとする。そして、この自己という存在が「どこから」来たのかという哲学的命  
題が、古く神話という形式内でも育まれていたのである。そして、人はやがて実現されるべき  
何ものかが求められることを知り、この要請を知るが故に起源に束縛されたままの存在ではあ  
り得なくなる。人は要請によってかくあらねばならぬ方向へと転換する。人の存在と行為は、  
人間の発祥の単なる展開の枠内にとどまらず、このかくあるべしという意識が生じるとともに  
起源神話は崩壊し、「無制約的要請による起源神話の崩壊こそが、政治思想における自由主義、  
民主主義、社会主義の根源である」(ibid., S.291)として、ティリッヒは起源神話と人との関  
係性を説明する。

ティリッヒは 1932 年の論文「プロテスタンティズムと政治的ロマン主義」の冒頭で、政治的ロマン主義という概念は 19 世紀初頭のロマン主義的政治思想に限定されないと論述する。それは更に大きな広がりを持ち、古くはヘルダーの思想<sup>(10)</sup>から現在の政治情勢までも理解する手がかりをもっているとするのが、ティリッヒの視点である。つまり、政治的ロマン主義とは、歴史的に制約された政治理論を超えたものと考えられる。すなわち、政治的ロマン主義は政治的基本態度、あるいはそれ以上に人間の可能性一般であるとして、歴史的制約を超えていることを、ティリッヒは強調する。

政治的基本態度について、ティリッヒは、この態度には二通りあって、一つは被造性に、今ひとつは人間性に基づいていると指摘する。被造性とは、先ず万物創造の神話に由来すると考えられ、人間は「どこから」来たかが問題となる。一方、人間性とは、人間が自律的に「どこへ」向かうかを問題にする。人間という存在は、これらの「どこから」と「どこへ」という二つの方向の、緊張と相互性によって規定されると、ティリッヒは見ている。

そして、この「どこから」は起源の神聖性をもたらし、「どこへ」は要請の神聖性をもたらすと、ティリッヒは付言する。すなわち、「どこへ」は、起源の束縛を打破して、新しきものを設定するわけだが、起源との結びつきは、同時に、そこから解放さるべきだという要請をもっているのである。ティリッヒによれば、起源の影響力は、人間に聖化を求め、人間的な力は、起源に疑問を抱き、新しい要請に耳を傾けるように促すという。つまり人間性は、起源の神聖な絆から自由になれると命じるのである。

起源の影響力、すなわち起源の支配力とは、万物創造の神話のみならず、人間が素朴に血縁を固め、肉親を信頼する古きよき時代の伝統をも意味するようである。ティリッヒはそのことにも触れ、起源の支配力は、血縁、地縁そして社会的集団という三つの起源に、最もよく見られるとしている。更に、超越に由来する聖化された勢力としての僧職制度もこれに加えられるとしている。

こうした起源神話<sup>(11)</sup>を、あるいは神話的要因を完全に打破するのは、人文主義の自律的基盤であり、人間は自分自身の手によって世界を形成しようとする。そのため、起源神話は、批判的に解体され、人間は新たな存在の形式を打ちたて、計画し、これを実施するというのが、ティリッヒの論述である。つまり神話的意識にとって代わり、現実には計画し解析し得るがゆえに支配可能だという確信が頭をもたげるのである。要請の彼岸の性格も希薄となり、眼前の現実を前向きに改造し、改革するという方向が顕著となる。現在の地球上の政治的動向は、この事実を如実に物語っている。そこに合理的システムが創出され、これを担うのがブルジョワ社会だとティリッヒは指摘する。

こうした状況のもとで、一度打破された起源神話を基礎に、起源神話を再度構築しようとする試みが政治的ロマン主義だと、ティリッヒは分析する。換言すれば、自律の状況下で、聖と

の結合を回復する試みこそ、政治的口マン主義である。そして起源神話に回帰する社会集団、政治的口マン主義を担う集団として、農民層や手工業者、貴族、軍人、一部の官僚そして僧職者層をティリッヒは列挙する。彼らは、いわゆる権力をもたず、従って、起源神話によって占有していた権力の回復を願う存在である。かつての権力や神聖性の回復を願うこのような集団を保守的形式の保持者だと、ティリッヒは見ている。この保守的形式に対し、革命的形式を担う集団がある。彼らは合理的システムに没入しながら、起源神話への憧憬を依然として抱き続ける。つまり、心情的、経済的、血縁的、社会的、宗教的に、過去の起源神話の諸勢力との絆を断ち切っていないと、ティリッヒは分析する。

革命的形式を担うこのような集団とは、被雇用者層、プチ・ブルジョワ階級、そして経済的没落や精神的危機に喘ぐ旧来の起源神話の集団であると、ティリッヒは論述している。このような階層の中で、政治的口マン主義は、革命的性格を帯びようになり、すでに単なる伝統は破棄され、精神的にも宗教的にも合理的システムが有利に立っている。

だが、この革命的形式の保持者達も、資本主義のマイナス面が拡大し、プロレタリアへと転落する危機意識が深まると、合理的システムに対し反抗するようになると、ティリッヒは見ている。彼らもまた政治的口マン主義理念を根拠として、保守的形式の保持者達と共同して、プロレタリアに対抗し、合理的システムさえ打倒しようとするというのが、ティリッヒの分析である。革命的形式の保持者達も、資本支配に対抗しようとはするが、プロレタリアと同盟することはなく、あくまで政治的口マン主義理念に執着する。

このような政治的口マン主義のもつ傾向には矛盾があると、ティリッヒは指摘する。保守的形式であれ、革命的形式であれ、彼らは、計画的に起源を追い求め、意図的に本源を回復しようとする。そして合理的システムに危機が訪れ、自律性が重圧となった時、人々は起源神話への回帰を願い、彼らを支えていた力への憧憬を抱くに違いないという期待に、政治的口マン主義の成否がかかっている。そこに政治的口マン主義の弱点と問題性があると、ティリッヒは指摘する。つまり、「どこから」の問いが、「何処へ」という要請の契機に転化している矛盾がある。この矛盾の結果、政治的口マン主義の勝利は、合理的システムの根絶によってしかありえないことになる。

ここで保守的形式と革命的形式の傾向を整理してみる。ティリッヒによれば、保守的形式は、いわゆる起源の力を、原啓示や神聖な伝統などで聖化しようとするが、革命的形式には神聖な伝統などは無く、意識は常に非神話化されている。そこに深い内的矛盾があると、ティリッヒは指摘する。つまり、そこにおいて新しい神話の創設という逆説的要求がなされ、この要求は、かつて預言者によって破棄された異教を再興したり、既存の宗教的伝統を盗用して新たな異教を創出する事になる、という指摘である。この指摘や分析は、革命的形式の方が、まだ実現の可能性をもち、保守的形式は、文学や夢想にとどまる事を暗示する。

いずれにせよ、ティリッヒは、政治的ロマン主義は合理的システムを破棄するという代償を払って始めて勝利するとしている。政治的ロマン主義は、合理的システムを破壊する代償を払う事になるが、この代償は、シュペングラーが「西洋の没落」<sup>(12)</sup>と名づけた高価な代償だとティリッヒは付言している。

## む す び

18世紀末から19世紀にかけて、全ヨーロッパに拡大したロマン主義は、文学や芸術上の思潮であった。そして旧体制崩壊後の市民的、近代的自我の内部矛盾や多重性が、よりロマン主義的な精神的態度を支えることになる。復古体制の保守主義や破壊的革新主義という二つの潮流は、ティリッヒの論述からよりの確に捉えられるが、特に政治的ロマン主義を深く洞察するには、1933年の『社会主義的決断』を中心に、いわゆる「文化の神学」の枠組みにある政治論と共に考察する必要がある。政治的ロマン主義の存在理由が排他的な合理主義制度の非人間化に対する抗議にあるとしながら、プロテスタンティズムはその宗教的自律性と自己の原理によって、政治的ロマン主義と決別すべきだとする批判の実態を見極めなければならない。「芸術の自律性とロマン主義」および「デモニッシュなもの」は、すでに博士論文の中で芸術神学として公表したが、ここに新たに加筆した「政治的ロマン主義」については、更に政治神学として論述する予定である。

## 註

- (1) 先ず、ロマン主義のイデオロギーとしての力、あるいは近代の矛盾を抱えた精神の傾向を理解する上で、『プロテスタンティズムと政治的ロマン主義』の論述は示唆に富んでいる。ティリッヒは、この課題を存在論的構造からロマン主義を含めた1933年の『社会主義的決断』において詳述している。
- (2) 18世紀末から19世紀後半にはギリシャ古典を絶対視する雰囲気があった。18世紀後半には主としてドイツ語圏を中心にこの古典主義的空氣が拡大しその際の古典とはギリシャの演劇、彫刻、建築、散文を指していた。1787年以降、ゲーテとシラーがこれらギリシャ古典を模範とした。シラーは「素朴文学と感情文学について」という論文で、ゲーテをギリシャ詩人の再来としている。当時のロマン主義と古典主義の対立は、ギリシャにおける生の統一と調和を模範とする古典主義の意味を定着させた。
- (3) ロマン主義を構成する一要素としてのダイナミックス、つまり歴史的、時間的、空間的拡大は、創造の無限に多様な可能性を提供したと見られる。

- (4) ロマン主義的生気論とは、本能、衝動、情熱の力に積極的に従うというものであり、精神と感情の深みにおいて生の充足と意味を探索することである。十全に生きる、歓喜に満ち溢れた忘我の状態で生きるという欲求は、感情の神聖視を生み、このロマン主義における感情の優位は、18世紀中頃の「感情の時代」における単純な主情主義とは異質なものとなった。ロマン主義に始まる感情崇拜は、＜疾風怒濤＞運動の内発的主観主義とも異質であり、「固有の形而上学を伴うもの」であった。ロマン主義のこの感情崇拜は、その神秘主義的傾向にも関連する。ロマン主義は、理性のなすがまになって生をますます合理化する傾向に対し、畏怖と驚嘆の感覚を回復させ、啓蒙主義の不毛の合理主義を神秘の名において非難したのである。神秘の感情こそ人間の生にとって本質的なものであり、芸術にとっても本質的なものである。ロマン主義の詩人や画家が、「奇跡的な」「神秘的な」「驚嘆すべき」「不可思議な」「尋常ならざる」といった形容詞を多用したのも、現世的知性から隔絶した「驚嘆に満ちたもの」への傾倒を示している。ロマン主義者は、次第に神秘そのものを受容し、神秘のないところに神秘を創出するため、未開、原始、太古の深みに神秘を求めたりした。ゴッガンやタヒチ行や現代画家の原始美術への傾倒もこうした名残である。
- (5) 18世紀中頃にプレ・ロマン主義なる先駆的形式を経験したヨーロッパでは、単に芸術思潮としてのみならず、ロマン主義がイデオロギーとして内面に働きかけ、晩年のシュレーゲルが示した中世讃美や、メッテルニヒ復古体制支持といった保守的要素の源泉ともなった。しかし、他方いかなる社会形態にも組みしなない夢想的、破壊的革新主義が、バイロンやハイネの詩にうたわれる。つまり宗教的、精神的、政治的に投げ出された状態における近代の人間がたどる心理的、精神的プロセスをロマン主義は露呈している。その上、心情の吐露や恋愛讃美、空想世界の構築が無制限に発展する反面で、尖鋭な反省的理論という矛盾するものが共存した。中世讃美とは、具体的にはドイツ・ロマン派のティークとヴァッケンローダーの『芸術を愛する一修道僧の心情吐露』（1797）にその性格の一端を見るが、南ドイツのカトリック世界に残存した中世的雰囲気に対する憧憬と見ることもできる。ロマン主義を支えるもう一つの要素である「旅」は、市民的日常からの脱出を意味し、旅において経験される歴史的世界への覚醒を意味する。つまり時間的な体験の拡大である。前述のように F.シュレーゲルは、主体の無限遡行的な自己反省の意識をイロニーと名付けてロマン主義の原理としているが、それは全体的統一性を歌い得た古代ギリシャの神話世界に対し、現代が分裂と意識の時代であることを際立たせている。その背景に、シェリングの直観主義的哲学、あるいはフィヒテの自我の思想が見られるが、F.シュレーゲルの「意識の無限の反省」は、単なる空転ではなく、むしろこの無限な反省それ自体が芸術的世界創造あるいは芸術的内面世界のポテンツとなるもので、ここに芸術的な意味でのロマン主義の性格が見られる。先ずロマン主義芸術の傾向に見られる中世趣味は歴史趣味とも呼ばれるが、その発端は 1773 年のゲーテによるストラスブール大聖堂礼賛、つまり熱烈なゴシック建築讃美論（高階秀爾『西欧絵画の近代』、120 頁参照）であると見られる。ゲーテの 1774 年の『若きウェルテルの悩み』もロマン主義文学の代表作だが、1797 年のヴァッケンローダーによる『芸術を愛する一修

道僧の心情吐露』などを経て、中世趣味は 19 世紀ロマン派に継承されている。美術では中世の修道生活に憧憬を抱いたナザレ派、廃墟の憎院を反復して描いたフリードリヒに強い中世趣味が反映している。さらに「ロマン主義の時代の主調音を決定した」(前掲書、123 頁)と言えるのがシャトーブリアンの『キリスト教精髄』(1802)やヴィクトル・ユゴーの『ノートル・ダム・ド・パリ』(1831)などであろう。しかしまた、コロンビア大学のモーリス・シュローダーは、1972 年の共同研究論文集『＜ロマンティック＞とその派生語』において、「中世」という言葉がフランスで一般的になるのは 1820 年代の頃であり、それ以前は「ロマンティック」が「中世」と同義語であったと記述している(前掲書、124 頁参照)。そのことはロマン主義と中世の連結が時空を超えてより一層密接であったことを示唆する。

- (6) ドイツ・ロマン主義の成立時期は、恐怖政治からナポレオンが立ち現れてくるプロセスに対応している。ロマン主義時代にフランス革命が落とした影は深刻で、その深刻さはシュレーゲルやノヴァーリスらロマン主義者たちの「ユートピア志向」に表れる。ドイツ・ロマン主義は、これらのシュレーゲル兄弟、ノヴァーリス、ティークなどを中心とするイェナにおける前期(第一期)ロマン主義と、ブレンターノ、リッター、バーダーなどを中心とするミュンヘンにおける後期(第二期)ロマン主義に大別される。特にシェリング哲学の転回の意味の考察に、これら二つのドイツ・ロマン主義運動の展開に関する理解は不可欠である。ロマン主義の時期的展開については、*Perspectives on 19th and 20th Century protestant Theology*, in: *A History of Christian Thought* (ed., by Carl E. Braaten), Simon and Schuster 1972 を参照。ティリッヒは前期ロマン主義を後期ロマン主義に関し、前期ロマン主義の特質は「無限なるものの有限なるものにおける現在」の強調があるとし、後期ロマン主義においては何か新しいものが生じたと指摘している。つまり、無限なるものの内在する次元が、単に神的なるものの次元として見られるばかりでなく、デモニッシュな次元として見られるようになったとする指摘である(H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, L. Schwann Verlag, Düsseldorf, 1954, S.75)。
- (7) 歴史家アイザイア・バーリンが指摘するように、18 世紀後半まで「人間の行動を規定する価値基準として、その内容は時代によって様々であるにせよ、常に何か人間を越えたある絶対的な存在が想定されていたが、18 世紀後半以降、そのような絶対的存在は、否定されて、価値の基準は一人一人の個人の中に内面化された」という視点も存在する。ロマン主義は、啓蒙主義を経験した以後の人間の、個人主義的かつ創造的エネルギーの主流にあると言えよう(高階秀爾『西欧絵画の近代』、172-173 頁および、福田勲・河合秀和編『ロマン主義と政治』(バーリン選集 3)、岩波書店 1984 年を参照。尚、高階は Isaiah Berlin, *Romanticism, Politics, and Ethics*, University of Hartford, Connecticut, 1974 も参照している)。
- (8) 個人主義と集団主義の問題は、シュレーゲルの場合のように、カトリシズムの復帰という形態もあり得る。しかし、芸術家の場合はその作品を通して個人的(私的)存在であると同時に公的存在として

の二重性を有する。

- (9) 状況とメッセージは、単に「問い―答え」という方向的な相関関係から他方向的相関関係へ拡張される。つまり、神（答え）の二重性が、人間（問い）の二重性の認識を要求し、神と人間の関係の二重性が、人間存在の二重性（創造的であり破壊的である）に相関するのである。したがって、メッセージは状況からの問いに答えるのみならず、状況の問題性を顕わにすることが言えよう（芦名[1995], 279-280 頁）。
- (10) Johann Gottfried Herder (1744-1803) は、ケーニヒスベルグ大学で前批判期のカントの講義を受けたドイツの哲学者、文学者。シャフツベリ、ルソーらの影響を受けた。1771-76 年はビュッケブルグの宮廷牧師、1776 年以降はワイマルの教会牧師となり 1772 年の『言語起源論』で言語神授説を批判し、言語は人間の本質である自由から生まれ、人間の歴史を可能にすると主張した。また啓蒙主義の一面性を批判し、各時代、各民族の固有の価値を強調し、感情移入による歴史理解をとき、歴史主義の先駆となった。政治的口マン主義の文脈では、さらに 1784-91 年の『人類史の哲学考』において、自然のみならず人類史もまた神のあらわれであるとし、自然と歴史の発展を統一的に捉えている（I. パーリン著、小池訳『ヴィーコとヘルダー』、みすず書房、1981 年を参照）。
- (11) ティリッヒは、1933 年の『社会主義的決断』の冒頭から、更に詳細な政治意識と起源論を展開する。その論の概略は、次の通りである。政治思想は、人間の全体から生まれ存在と意識の不可分な統一に根をもつ。人間的存在と社会的存在の全ての要素は、最も原始的な感情本能に至るまで、意識によって形成される。人間は、いわば投げ出された存在だが、存在が「どこから」来たかという問いは、人間の自己認識として、哲学問題としてあらわれる。起源は発祥的（entspringen）だが、人間は起源に反抗し、自己の独立した性格を形成しようとする。人間の生は資源への依存と独立との緊張の中にある。人間が独立すれば、起源が無効なものとなるわけではない。むしろ人間は、絶えず資源に依存する。成長とは、この起源から発した生命が発展し、やがて起源にかえるプロセスである。神話は全て起源神話であり、「どこから」という問いに対する答えであり、起源の力の偉大さを示している。「この起源の神話に向かう意識こそ、全ての政治的保守主義、ロマン主義思想の根源である」（Tillich[1933], pp.290-291）。
- (12) 19 世紀頃から比較文化論が登場するのは、西欧文化そのものが様々な矛盾を露呈し、西欧文化は唯一最高の人類文化ではあり得ないとする疑問に、その源泉がある。Oswold Spengler (1880-1936) の『西洋の没落』(Der Untergang des Abendlandes, 1918-22) は、1 種の比較文化論で、西欧中心の歴史観を否定し、ヘーゲルやマルクス、あるいは 19 世紀西欧の歴史家に支配的だった西欧史を中心としたいわば単線的歴史観に対し、西欧文化も、バビロニア、エジプト、インド、シナ、ギリシャ＝ローマ、アラビア＝キリスト教諸文化と同格な、一つの文化であるとした。そして文化は、当初、農村生活の宗教的神秘的な、力強い創造と共に開始され、次第に都市生活の共に合理的発想が優位を占め、やがて大都市の知性の時代となり、あらゆる可能性を実現する。そして最終的には魂の空洞化

が進行し、帝国主義が発生し、絶滅戦争が反復する。文明は解体し、宗教時代が到来するが、この第二の宗教性は一つの文化の終結を意味する。西洋文化は、最後の「文明」に突入している兆候が見られる。文化はあたかも生物のように生まれ育ち、開花するがやがて没落する、というのがその趣旨である。比較文化論は、ロシアのダニレフスキ - (1822-1885) や、イギリスのトインビー - (『歴史の研究』) でも知られる(梅棹忠夫著『文明の生態史観』、中央公論社、山崎正一・市川浩編『現代哲学事典』、講談社を参照)。

(かわぎり・のぶひこ 評論家/思想家)



